

2. COMUNICACIONES

A IMAGEN DE DIOS

ANTONIO ARANDA

La cuestión antropológica fundamental en un contexto teológico no consiste tanto en plantear un interrogante sobre qué o quién es el hombre, cuanto en pensar la misteriosa afirmación del libro del Génesis, que lo presenta como «imagen de Dios»: «a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó» (1,27). Sobre estas palabras inspiradas, que constituyen además una respuesta gratuita a la pregunta sobre el propio ser implícita en la conciencia del hombre, se fundamenta toda la doctrina antropológica veterotestamentaria. Y también se basa en ellas la antropología de inspiración cristiana, que se esfuerza sobre todo en contemplar e interpretar esa misteriosa imagen bajo la luz de Cristo, Verbo encarnado, «Hijo amado, por quien hemos recibido la redención, la remisión de los pecados, que es imagen del Dios invisible, engendrado antes de cualquier criatura, en quien han sido creadas todas las cosas» (Col 1,13-15)¹.

El tema del hombre como imagen de Dios, que fue un argumento teológico habitual en la reflexión patrística² y suscitó una atención discretamente amplia en la teología medieval³, fue perdiendo parte de su importancia en los desarrollos teológicos de la época moderna y con-

1. Los principales aspectos de la antropología bíblica pueden encontrarse desarrollados, por ejemplo, en: SPICQ, C., *L'homme image de Dieu*, en «Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament», Paris, Cerf, 1961, 179-213; BARTHÉLEMY, D., *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique*, Paris 1963; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Santander, Sal terrae, 1988; AA.VV., *El hombre, imagen de Dios*, Semana de estudios trinitarios, 23, Salamanca, Secretariado trinitario, 1989.

2. Cfr. FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986; HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu : essai d'une anthropologie chrétienne dans l'église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987; DOLBY MÚGICA, M.C., *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*, Pamplona, EUNSA, 1993.

3. Cfr. JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Strasbourg, Letouzey et Ané, 1967; CESSARIO, R., *The godly image : Christ and salvation in Catholic thought from st. Anselm to Aquinas*, Petersham, St. Bede's Publications, 1990.

temporánea⁴. Esta relativa pérdida de importancia comenzó a manifestarse más intensamente, a mi entender, sobre todo a partir de la visión religiosa de Lutero y de su singular intelección del misterio salvífico de Cristo. La concepción luterana privilegiaba de una parte, una visión cristológica y antropológica intensamente desplazadas hacia la cuestión de la justificación, presentada ésta a su vez desde una perspectiva teológica peculiar, no homogénea con la tradición precedente. El pensamiento del reformador en materia de justificación, pecado y, en el fondo, de lo que podríamos denominar estatuto teológico del hombre —en el que se incluye su misteriosa condición de imagen de Dios— camina por derroteros alejados de la vía trinitaria, y tiende hacia otros campos de interés.

Pero aquel intento de reforma supuso además, por otra parte, un abrir la puerta a actitudes espirituales e intelectuales capaces de aceptar sin dificultad —a través de la dialéctica no bien asimilada de la fe y de las obras— un cierto extrinsecismo entre naturaleza y gracia. Dicho extrinsecismo es un caballo de Troya para la concepción cristiana del hombre, pues induce un debilitamiento en el modo de recibir y contemplar el misterio teológico que en la persona humana —creada en Cristo para la gloria, criatura a imagen de Dios— se manifiesta. Cuando esa puerta se abre, la teología como reflexión sobre la fe, y con ella sus expresiones culturales —la proyección de sus contenidos sobre las realidades humanas— se encuentra en un escenario antropológico distinto del que ha quedado establecido en la historia con la encarnación del Verbo. A la luz del Hijo de Dios hecho hombre, única que permite ahondar en el misterio del hombre, cualquier consideración extrinsecista de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, es inaceptable. La realidad humana de Cristo, verdadero y perfecto hombre en quien, como Verbo de Dios, habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9), es el genuino paradigma de la concepción antropológica cristiana.

En la revelación de la humanidad del Verbo encarnado, en cuyo rostro resplandece la gloria de Dios y se ha hecho visible la perfecta imagen divina (cfr. 2 Cor 4,4-6), nace y se sostiene aquella visión del hombre, profundamente trinitaria, que permite y exige ahondar en su condición de imagen de Dios. La doctrina antropológica cristiana se ha construido principalmente sobre ese fundamento, y sólo sobre él puede mantener su consistencia y su estabilidad. Es, pues, obligado prolongar la reflexión teológica y la enseñanza cristiana en esa direc-

4. Cfr. SCHEFFCZYK, L., *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung*, en «Münchener theologische Zeitschrift» 20 (1969) 1-28; ID. (hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

ción, como se ve en la teología y el magisterio más recientes, que encuentran en dicha verdad una fuente principal de inspiración⁵.

El significado del hombre como imagen de Dios cabe pensarlo tanto en el ámbito de una teología de la creación —tratando de profundizar en los rasgos específicos del hombre en cuanto diverso de los otros seres—, como también en el terreno de una teología más centrada en la dinámica de la economía de la salvación. En el primer caso sería preciso destacar sobre todo las características espirituales del hombre como notas de su condición de imagen (la libertad, la inteligencia, su dominio sobre los demás seres, su cooperación en la obra creadora mediante el trabajo, y, especialmente, su capacidad de establecer un diálogo personal con Dios⁶). En el segundo, la fuente esencial de luz y el centro de atención sería el misterio mismo del Dios Trinidad revelado en Cristo⁷, y en él se encuadraría el estudio de nuestro tema. Este es precisamente el contexto en el que, como venimos mostrando, se inserta la presente reflexión.

En Cristo, se decía más arriba citando a San Pablo, se ha manifestado en la carne la verdadera imagen y la gloria de Dios (cfr. 2Cor 4,4.6). En él y según él ha sido creado Adán, «figura de quien había de venir» (Rom 5,14). De la persona humana se ha de decir, en verdad, que es imagen de Dios *ad imaginem Christi* (cfr. 2Cor 3,18; Col 3,10; 1Cor 15,49; Rom 8,29). Esto significa que en la humanidad del Hijo de Dios, en el misterio de su vida terrena, de su muerte y de su gloriosa resurrección se encierra cuanto necesitamos y deseamos saber acerca de Dios y acerca del ser y el destino de su criatura amada.

Sólo en la plenitud de Cristo, Verbo divino que se ha encarnado y ha venido a habitar entre nosotros (cfr. Jn 1,14), ha sido desvelado, aunque permanezca cubierto, el significado de la misteriosa imagen del Dios Uno y Trino, que al hombre le ha sido dado ser. Es, pues, necesario estudiar qué es esa imagen desde el ser y la misión de Cristo, lo cual es como decir que, en realidad, las respuestas teológicas a

5. Cfr. SCHEFFCZYK, L., *Image et ressemblance dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui*, Dictionnaire de Spiritualité, VII, 1463-1472; TETTAMANZI, D., *El hombre imagen de Dios*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1978; BALTHASAR, H.U. VON, *Immagine e somiglianza di Dio*, en «Teodrammatica», II, Milano, Jaca Book, 1982, 298-316; AGUILAR SCHREIBER, M., *L'uomo immagine di Dio: principi ed elementi di sintesi teologica*, Roma, Carmelitani scalzi. Istituto di spiritualità, 1987; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Roma, Città Nuova, 1985; CICCONEI, L., *Uomo-Donna: l'amore umano nel piano divino: la grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II, 5 settembre 1979-28 novembre 1984*, Leumann: Elle di ci, 1986; HRANIC, D., *L'uomo immagine di Dio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II: 1978-1988*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1993.

6. Cfr., por ejemplo, *Gaudium et spes* 10 (EV 1,1351); 12 (1357); 17 (1370); 34 (1425).

7. Cfr. *Gaudium et spes* 22 (EV 1, 1385-90); 24 (1393-95).

nuestra cuestión se deben buscar meditando sobre el porqué de haber sido salvados en la donación del Hijo encarnado y del Espíritu Santo dado, y sobre qué es esa salvación.

LA PERSONA HUMANA, IMAGEN DE DIOS, A LA LUZ DE LAS MISIONES DIVINAS

En la consideración de la persona humana como imagen de Dios hay dos primeros puntos de atención: el hecho de ser imagen y el serlo como criatura, es decir, en el mundo. Esto segundo, que significa ser imagen de Dios ya ahora en el tiempo y en la unidad de todos los hombres, debe ser pensado y expresado en lo que tiene de válido también en la situación postemporal de la creación, pues la forma actual del mundo es pasajera y el ser histórico mundano del hombre no expresa en forma plena lo que el hombre es. Cuando pase este mundo, quedará que el hombre es lo que es en la comunión personal con Dios y con todos los hombres, y en dicha comunión se realizará plenamente para él, como individuo singular y como conjunto de todos los hombres, su condición de imagen de Dios Trino.

En la revelación hemos conocido que la persona humana ha sido creada por amor, sin necesidad, para poder participar gracias a Cristo en la comunión trinitaria. La revelación de ese destino significa, en realidad, no sólo conocer el punto de llegada transhistórico de una vida histórica, sino que es más bien la afirmación de que el hombre está hecho para poder llegar a participar en dicha comunión. Es decir, la revelación de la comunión trinitaria que nos espera, y que nos ha sido otorgado alcanzar en Cristo y en el Espíritu Santo, es también —y quizá, sobre todo— revelación de que hemos recibido la capacidad de poder participar eternamente, en el Verbo y en el Espíritu Santo, de la vida trinitaria. Esto significa una iluminación de la condición espiritual del hombre, que traspasa ilimitadamente cualquier conocimiento de su estructura ontológica captada a través de sus operaciones. De hecho habla de una analogía entre el ser del hombre y el ser de Dios.

El hombre, espíritu en el mundo, creado por amor para poder participar en la vida trinitaria, ha sido dotado de un ser análogo al Ser divino. Es decir, si en el orden ontológico, su ser es análogo al Ser divino, lo mismo se ha de postular en el orden de la condición personal: la realidad del hombre como persona es también misteriosamente análoga a la realidad personal divina. Si la formulación más adecuada para expresar la analogía entre Dios y el hombre es la de que el hombre es imagen de Dios, también ha de ser ésta la mejor ex-

presión para formular el misterio teológico de su condición de persona creada. El hombre, podemos decir, es imagen personal del Dios tripersonal. La imagen de Dios, en verdad, debe ser pensada por los cristianos «trinitariamente».

El pensamiento cristiano ha reflexionado siempre de manera acorde y coherente sobre la imagen de Dios que es el hombre en el plano de la *analogía fidei*. Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás, Escoto... —por citar nombres de la tradición común anterior a Lutero—, y Suárez, Möhler, Scheeben, De Lubac, Von Balthasar... y tantos otros —por mencionar algunos nombres de la teología católica posterior—, se han esforzado en pensar el misterio del hombre desde la Trinidad. Lo han hecho, de hecho, desde posiciones intelectuales diferentes, más inclinados unos hacia desarrollos que acentúan el momento ontológico de la analogía (con el peligro de caer quizás en una *analogía entis* sobrevalorada), o bien, orientados en otros casos hacia desarrollos que privilegian el momento personal o existencial de la analogía (con el eventual peligro de caer en una *analogía fidei* desposeída de fundamento, pues la gracia no es fundamento sin la naturaleza: sólo lo es *con* y, si se puede hablar así, *en* la naturaleza). Nos interesa seguir pensando nuestro tema continuando en la dirección de fondo de esos autores, que es la más valiosa⁸, y que acabamos de señalar diciendo «el ser personal del hombre es imagen del ser personal del Dios trinitario, es decir, estamos creados como personas según el ser personal de Dios».

La expresión «el hombre es imagen de Dios» cuando es leída desde la revelación del misterio del hombre en Cristo como un ser personal creado para participar en la comunión trinitaria, permite formular, conforme decimos, la analogía entre la condición personal del hombre y la del Dios Trino. Lograr superar los límites de la analogía y «ver» racionalmente el alcance de la semejanza con Él mismo que Dios nos ha otorgado, es imposible. No es posible cubrir con ningún razonamiento, con ningún concepto, con ningún saber —ni siquiera

8. Algunos teólogos modernos construyen, sin embargo, su pensamiento antropológico fundamental sobre bases diversas. Rahner, por ejemplo, no hace, a mi entender sino abstraer lo trascendental a partir de lo categorial, deducir —o más bien inducir— el *a priori* ontológico a partir de las operaciones del espíritu y expresarlo como estructura transcendental, para luego poder definir al hombre como pura apertura a la transcendencia, y a Dios como manantial y océano de transcendencia —Misterio absoluto— que le llama y le colma. Es un pensamiento profundo, construido más sobre el análisis de las operaciones del espíritu humano que sobre la realidad revelada de la imagen de Dios. No va a preguntarse qué es el hombre en cuanto *imago Dei*, sino que se ocupa de dar razón de que sea sujeto de acciones trascendentales, y por tanto él mismo un ser-para-la-transcendencia. En realidad, no abandona el plano de la operación, aunque haga abstracción de ella. Y sobre todo, no se esfuerza en mostrar al hombre desde Cristo sino más bien al revés.

con un saber sobrenatural— la infinita semejanza entre la realidad personal divina y la humana. El pensamiento teológico ha de moverse siempre dentro de los confines de la analogía, o dicho de otro modo, la búsqueda sólo se puede desarrollar en las fronteras luminosas de misterio trinitario revelado: sin duda en sus fronteras interiores, pues ya las hemos cruzado de la mano del Hijo y con la carta de ciudadanía del Espíritu, pero sin que se nos haya otorgado llegar a contemplar racionalmente el interior profundo de Dios.

Quien ha recibido el Don del Espíritu, que nos hace hijos del Padre, está ya dentro del dinamismo del misterio íntimo divino: en el centro mismo, cabe decir, del Reino de Dios, aunque no logre darse cuenta exacta de lo que se le ha dado a participar. La situación del espíritu humano que participa en el mundo de la vida trinitaria se podría asemejar a la de una criatura que está aún en el seno de su madre: tiene vida —y acabará teniendo ordinariamente comprensión del misterio de amor que la ha protegido—, pero no está en condiciones de entenderlo. Podemos tratar, sin embargo, de ver con mayor claridad en la intensísima luz del Verbo encarnado y del Espíritu Santo dado. Esas son las fronteras luminosas del misterio trinitario: la misión del Hijo y del Espíritu, su donación al hombre, que es donación en Ellos del Padre.

No sabríamos decir qué es propiamente la eternidad como el estar siendo de Dios, ni qué es el tiempo como el estar siendo del hombre; pero somos conocedores por la fe en Cristo de la plenificación del tiempo por la eternidad o, a la inversa, de la manifestación de la eternidad en el tiempo. Cuando eso ha ocurrido a través de las misiones de las Personas divinas, es como si hubiera tenido lugar una gigantesca explosión de luz inagotable, que proyecta sobre el mundo la claridad del entendimiento y del amor de Dios. Ahí, bajo ese resplandor, estamos situados: bajo la luz del Verbo hecho hombre y del Espíritu que es, no sólo en Dios sino también para nosotros, verdadero Don. Vivimos en la plenitud de un tiempo asumido ya para siempre en la eternidad, esto es, en la situación definitiva —bajo condiciones históricas— de la comunión ofrecida por el Padre. Y ahí hemos de pensar nuestro ser personalmente imagen de esa realidad tripersonal, en la cual y para la cual hemos sido creados, elevados y salvados.

¿Qué sabemos —por su autocomunicación histórica— del Dios Trino del que somos imagen? En la luz de la misión del Hijo y del Espíritu se nos ha permitido conocer dos cosas: a) que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; que el misterio de Dios es el misterio del Padre, del Verbo-Hijo y del Espíritu-Amor-Don; que la vida divina es comunión en su mutuo Amor del Padre y del Hijo; y b) que el destino del hombre es participar en esa comunión, como hijo en el Hijo,

y que la alcanzará —con su libre colaboración— siendo llevado «hasta allí» por el Hijo y el Espíritu, por el Verbo del Padre y por su mutuo Amor.

La gran luz encendida en la encarnación del Hijo y en la donación del Espíritu es, en efecto, ésta: que la vida de Dios es comunión del Padre y del Hijo en el mutuo Amor, y que el hombre puede alcanzar a participar en ella —puede alcanzar a vivir en comunión con el Padre como hijo— si es conducido hasta ella por el Hijo y por el Espíritu. La gran revelación de las misiones visibles del Verbo y del Amor de Dios ilumina la realidad y el significado de sus misiones invisibles en el hombre, a través de las cuales somos conducidos —si libremente queremos— a tomar parte en la eterna comunión trinitaria, para la que hemos sido creados.

Así, pues, de un modo al mismo tiempo claro en el significado general de los términos pero incomprensible en su significado concreto, nos ha sido revelada la vida trinitaria como eterna comunión de Dios Padre, Dios Hijo-Verbo y Dios Espíritu Santo-Amor mutuo de ambos. La intimidad del Ser divino ha sido dada a conocer a través del Hijo enviado y del Espíritu dado. Y en la Palabra hecha hombre, aceptada y amada por nosotros con el Don del Espíritu, se nos ha otorgado poder acceder al Padre: se ha abierto para los hombres de manera definitiva la oferta de comunión con Él, para la que, gratuitamente, hemos sido creados.

De una manera sencilla y directa cabe argumentar diciendo: si Dios manifiesta su intimidad como comunión de Personas en su mutua donación, y llama al hombre —que es su imagen— a participar de ella, por la donación de su Verbo y su Amor, como oferta de comunión personal en el conocimiento y en el amor, es claro que ha quedado abierta una vía para expresar esta comunión con Él por analogía a la comunión entre dos personas humanas. Y es claro que por ese camino se avanzará también en la mejor intelección de aquella imagen.

UNIDAD DE LA PERSONA Y COMUNIÓN PERSONAL

Donación personal significa entregar a otra u otras personas aquello que cada persona posee como propio, sobre lo que sólo ella tiene dominio: *ella misma*. Tal donación personal sólo es verdadera —y, más aún, sólo así es posible— cuando es libre comunicación de la verdad interior de la persona como manifestación de su amor a la otra. Cuando alguien da a conocer a otro, por amor y como signo de la autenticidad de su amor, su propia verdad interior, su autoconoci-

miento sin reservas, entonces hay y cabe hablar de donación: ha hecho partícipe a otro —haciéndolo ajeno, dándolo— de su «tesoro» íntimo, de lo exclusivamente suyo, de su autoconocerse y su autopoerse: *ha hecho don de sí*. Ese don de sí es prueba y manifestación de amor personal: impulso de entrega a otra persona queriendo ser para ella, pero sobre todo en ella. Y en ese sentido, la comunión interpersonal humana puede ser expresada como mutua comunicación amorosa de la propia verdad interior, mutua donación-aceptación por amor de lo propio de cada una, para ser así cada una ella misma también en cuanto amada por la otra.

Donación personal es, pues, hacer entrega a otra persona de la propia verdad interior como expresión de que es amada, es decir, como manifestación de que el amante quiere sólo ser él mismo pero siendo también libremente parte de lo suyo, parte de la persona amada, de su ser ella misma, de su autoconocimiento, de su libre facultad de amar. Ser parte de lo suyo, quiere decir que el amante anhela ser amado por la persona amada: ser para ella lo que ella es para él: recibir la comunicación de su verdad interior como expresión de su voluntad de ser también parte de lo propio de ella.

La donación personal, por esa razón, sólo puede anhelar la mutua donación. Es un ofrecimiento que requiere aceptación, y entonces, cuando es mutua entrega, ambos espíritus —sin dejar de ser lo que cada uno es, pero siéndolo por amor también en el otro— se «imprimen» mutuamente uno en el otro, se asemejan. Se hacen «una cosa», en el sentido en que dos espíritus pueden ser una cosa. Pueden serlo, en efecto, en cuanto que la verdad interior del otro, al ser dada como prueba de amor, si es aceptada pasa a formar parte de la verdad interior del otro: y ahora, aceptando esa donación de amor, cada uno se conoce no sólo como él mismo y como amante, sino también como amado. Y si el amor es mutuo, al ser ambos al mismo tiempo amado y amante, la más íntima profundidad personal de cada uno —su autoconocimiento, su verdad interior— está siendo parte de la verdad del otro. Ambos son dos espíritus mutuamente inhabitantes, por la mutua donación amorosa de su verdad. En este sentido son «una sola cosa».

Pero por otra parte, para que la donación sea verdadera, es decir, por amor a otra persona, requiere que quien se dé conozca y haya aceptado antes su propia verdad interior. Sin adhesión o aceptación de la propia verdad interior no cabe hablar de donación a otro: es sencillamente imposible, y por tanto, si se diera, sería pura apariencia, algo ficticio. Una persona podrá autoconocerse en mayor o menor medida, podrá dolerse o alegrarse de su íntima verdad,... pero su donación como persona, y por amor, a otra persona sólo será auténti-

ca si se acepta antes a sí misma como es, y comunica a la otra tal como es —en su presente y en su voluntad de acción en el futuro— su intimidad.

Es decir, para que haya auténtica donación personal por amor, el sujeto debe aceptarse antes en su verdad interior: debe ser dueño de la *característica primordial del ser espiritual, que es la unidad interior*. Sin conocimiento y adhesión a la propia verdad, no existe dicha unidad; si uno no reconoce y acepta su verdad interior nada tiene para dar —por amor, como auténtica expresión de amor personal— a un ser amado. ¿Qué podría dar, si lo único que es suyo no lo acepta como tal, si no se acepta, si no se ama?

Puede ser, por ejemplo, que una persona humana, conociendo su imperfección o limitación, no pueda amar su verdad interior bajo ese aspecto. Pero incluso así debería aceptarla y no rechazarla o negarla, pues si no aceptase que es lo que es y como es tampoco sería capaz de darse plenamente. Sólo desde la unidad interior del ser espiritual, fruto del conocimiento y aceptación de la propia verdad, se promueve la unidad exterior como comunión interpersonal. Sólo ama de verdad el que, por así decir, «se ama», aunque este amor a sí mismo sea fuente de dolor, al conocerse como indigno del amor de otro (sobre todo, podrá pensar un cristiano, si el otro es Dios, si es Cristo).

Mirando, pues, al sujeto que hace donación de sí mismo a otra persona por amor, podemos decir que hace entrega de su verdad interior aceptada como tal. Su verdad entregada es su verdad aceptada, incluso su verdad amada. Y como tal es recibida en la mutua donación, pues el amante ama en el amado lo que es: le ama como es. En realidad se debería decir, aunque esto nunca es del todo exacto entre personas humanas, que lo que se ama en el amado es su unidad interior, su propia verdad aceptada, que se traduce en el manifiesto esplendor de su persona ante el espíritu amante. Si esa «verdad» interior entregada no fuera tal, por no ser aceptada, por no ser amada, al no poder existir auténtica donación en la carencia de unidad interior, no se haría manifiesto ese esplendor. El amante se siente defraudado si advierte que no se le ha entregado todo: poco o mucho, bueno o malo, pero todo: toda la verdad. En el esplendor de la verdad del amado caben todas las verdades, porque cabe toda la fe en su persona amada. En la carencia de verdad descubierta en el amado caben, en cambio, todas las dudas. En la verdad del amado todo es digno de fe; en la ausencia de verdad, todo es confusión.

Cuanto acabamos de decir, tomado de lo que es la donación entre personas humanas, permite reflexionar —en la distancia inabarcable de la analogía, y a la luz de la fe— sobre la donación intratrinitaria, y

sobre la donación de las Personas divinas al hombre. Y con ello se puede ahondar en la comunión del hombre con Dios —con el Padre en el Hijo por el Espíritu Santo—, y en la condición de imagen de Dios, que en dicha comunión alcanza su plenitud, y que es nuestro argumento.

Primer punto fundamental en esta materia es advertir que hablamos de donación *de las Personas divinas*, no de una u otra aisladamente sino de las tres, a la persona humana. Dios es personal como tripersonal, el Dios único es tres Personas que no son tres dioses, tres naturalezas, tres conocimientos, tres libertades, tres amores. Si Dios es tripersonal, la donación *personal* de Dios *ad extra* es necesariamente tripersonal: donación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; o diciéndolo mejor: del Padre en el Hijo y en Espíritu Santo; o, bien donación del Padre en su Verbo Amado y en su mutuo Amor. Pero aunque son tres las Personas, es único el Verbo divino, único también el Amor en Dios. Dicho Verbo divino, íntima Verdad en la que Dios se conoce y expresa su infinita Belleza y Bondad, sólo puede ser, como es evidente, infinitamente amado. El Verbo divino es necesariamente el Amado, *amata notitia*; y el Amor divino es necesariamente Amor de sí mismo en el Verbo. Y de este modo, la inefable unidad del Ser personal divino —misteriosamente tripersonal— puede ser descrita por nosotros como la infinita unidad en el Amor entre Dios y su Verbo.

Si Dios decide por amor hacer donación de sí a la persona creada (a la que ha hecho capaz de esa donación), se ofrecerá en su Verbo amado, pues darse a alguien por amor, darse verdaderamente, es hacerlo conforme uno se conoce. El Verbo divino, amado infinitamente por Dios y ofrecido, es el esplendor del Ser personal divino. Y sólo en el Verbo amado puede ser amado Dios por otra persona. Pero el Verbo sólo puede ser amado como tal en el Amor, porque en Dios no existe Verbo sin Amor-al-Verbo, y por ello el Verbo sólo es conocido y amado en el Amor. Si Dios no nos ofreciera su Amor para que —aceptándolo— pudiéramos conocer y amar al Verbo amado, no podríamos llegar a éste, ni a Dios. Sólo si el Amor de Dios nos es dado, se nos entrega en Él el Verbo divino, y en Ellos Dios en su Unidad personal.

Que el Amor divino al Verbo sea una Persona (y sea Espíritu del Padre y del Hijo), que el Verbo amado sea también Persona (y sea Hijo), y que el Dios Amante del Verbo Amado sea Padre, es el misterio inefable de su intimidad. Pero nos ha sido revelado que la donación al hombre del único Amor divino es el camino para conocer y amar al único Verbo divino, camino a su vez para entrar en la comunión ofrecida por Dios. Con otras palabras, sólo en la donación amo-

rosa del Espíritu Santo nos es dado conocer y amar al Hijo, y en Ellos, con Ellos, entrar en la comunión ofrecida por el Padre.

Así, pues, por la donación personal del Espíritu (Amor mutuo del Padre y del Hijo), recibimos la donación personal del Hijo amado, para poder vivir en Ellos en donación con el Padre. Son tres «pasos» inseparables de la comunión ofrecida por Dios Trino a la persona humana. Tres pasos que comienzan y se consuman, en el espíritu humano, en la donación del Espíritu Santo, Amor mutuo en quien nos es dado el Hijo como Amado del Padre y Amante, y el Padre como Amante y Amado del Hijo.

El Don del Espíritu, Amor dado a la persona humana en la historia, en el que se le ofrece la participación en la comunión trinitaria, ha de ser libremente aceptado y correspondido para que la amorosa oferta paterna de comunión se realice. Es decir, sólo se alcanza a participar esa comunión a través de la propia donación al Padre como hijo en Cristo y en el Espíritu.

¿Y qué nos dice todo esto de nuestra condición de imagen personal de Dios? Nos dice mucho, porque en esos rasgos de la revelación de la autocomunicación de Dios a la persona humana se está iluminando el porqué y el contenido de su condición de imagen, específica cualidad suya entre las criaturas, que en aquella comunión alcanza su plenitud. Si el hombre es capaz de esa donación de Dios, es decir, destinatario y al mismo tiempo llamado a responder con la suya propia, su condición de imagen debe poder expresarse en términos análogos a los que acabamos de utilizar para expresar el ser divino. Concretamente podemos decir que Dios, en su donación gratuita y misteriosa, ha creado al hombre como ser personal que, en el conocimiento de su verdad interior y en la adhesión —más aún, en el amor— a ella es imagen, en la infinita distancia de la analogía, de la íntima unidad entre Dios, su Verbo y su mutuo Amor. Y esto a su vez significa que *la persona humana es imagen de Dios en su unidad espiritual íntima*. Eso le ha otorgado Dios: expresar en la creación material la infinita Unidad de la Trinidad, como espíritu encarnado —ser espiritual mundanal— llamado a existir y a realizarse en la íntima unidad del amor a la propia verdad.

Y se lo ha otorgado amándole en el Amado, idea que nos conduce a profundizar siempre más en el misterio de la imagen divina en el hombre que podemos ahora tratar de comprender mejor a través de un doble paso: a) el conocimiento de que el hombre es la criatura amada, la única criatura terrena amada por sí misma, y b) el conocimiento de que el Verbo es el Amado en el seno de Dios. Ambas cosas las hemos conocido en la revelación del misterio de Cristo; ambas nos permiten ahondar en el misterio del hombre.

LA PERSONA HUMANA, CRIATURA AMADA POR SÍ MISMA

Al contemplar al Verbo-Hijo como *el Amado* del Padre, cómo resplandece el calificativo del hombre como *criatura amada por sí misma*⁹. Esa cualidad es camino muy adecuado para comprender mejor su condición también revelada de *imagen de Dios*, y, en el fondo, para comprender su condición de *persona* creatural.

Hemos escrito en otro lugar¹⁰, y me permito ahora retomar alguna idea, que el hecho de ser el hombre una criatura personal amada por sí misma nos dice que: a) *como criatura*: ha sido hecha en el Verbo por Amor, o por el Verbo en el Amor; b) *como criatura personal amada por sí misma*: ha sido hecha capaz de recibir la oferta de comunión con Dios, en su Verbo y en su mutuo Amor, y hecha también para la comunión interhumana; y, al mismo tiempo, no sólo capaz sino también sujeto de la oferta de comunión de Dios, criatura finalizada en la participación de la vida trinitaria, o lo que es igual: *criatura amada en el Amado*. Al mismo tiempo, por ser así la persona humana, su estar hecha para la comunión interhumana no sólo no varía, sino que adquiere su pleno sentido como *comunión de amados en el Amado*.

Criatura amada por sí misma, criatura amada en el Amado, esa es la mejor definición del hombre y la vía más apta para comprender su misteriosa condición de imagen. Considerada esta verdad desde tal perspectiva, que es la que aquí nos interesa, se puede inducir la siguiente sucesión de ideas: a) si Dios ama gratuitamente al hombre en su Verbo, amado necesariamente, Verbo que es su plena Verdad interior; b) es que le ha hecho amorosamente, gratuitamente, expresión finita de su Verdad interior amada, es decir, Dios se ha querido reconocer a Sí mismo en la persona humana, por amor, o lo que es igual, el hombre es imagen suya, en la que se conoce y se expresa, y a la que ama plenamente en el Amado y en el Amor. Pero si Dios se expresa a Sí mismo históricamente en el hombre, en cuanto que éste es amado en el Amado, esto significa también que el hombre —porque Dios se lo da gratuitamente— ha sido hecho como imagen de la Imagen: misterio.

9. Cfr. *Gaudium et spes*, 24 (EV, 1, 1395); cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 13; Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22; Carta. ap. *Salvifici doloris*, 28; Enc. *Dominum et vivificantem*, 59.62; Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7.10.20.30; Ex. ap. postsin. *Christifideles laici*, 40; Enc. *Centesimus annus*, 11.41; Enc. *Veritatis splendor*, 13.86; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 356.358.1703. Cfr. también, NASCENTES DOS SANTOS, T., *Introdução ao discurso antropológico de Joao Paulo II. GS 22 e GS 24 no programa do atual Pontífice*, Roma, Ateneo Romano della Santa Croce, 1992.

10. Cfr. ARANDA, A., *Cristo y la Iglesia. El significado trinitario del misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo*, en P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»*, Madrid, Rialp, 1994, p. 105s.

riosa imagen creatural del Verbo Amado, esto es, de la Verdad íntima de Dios necesariamente amada. Y eso quiere decir también que la realización y perfeccionamiento de la imagen de Dios en la persona humana requiere que, conociéndose el hombre en Dios como amado, quiera ser también criatura amante.

Así pues, que el hombre sea imagen de Dios, significa dos cosas importantes: a) que Dios ha querido mostrarse a Sí mismo históricamente en Cristo (Verbo Amado hecho hombre) y en el hombre, al que ama en el Amado; y b) que el hombre sólo se encamina hacia su plenitud cuando se conoce a sí mismo como amado por Dios, y ama esa su verdad.

Puede, por tanto, afirmarse que en la enseñanza revelada de que el hombre es imagen de Dios, se contiene *una afirmación sobre el misterio de Dios en su donación gratuita* (Dios se expresa a Sí mismo en el hombre, al que ama en el Amado), y *una afirmación sobre el hombre en su condición ontológica de criatura llamada-a-la-comunión-con-Dios*. Son dos afirmaciones inseparables pues forman una sola verdad: la verdad del hombre como criatura amada. La inseparabilidad de ambas afirmaciones, y su esencial significado antropológico (la verdad del hombre como amado es lo que estamos expresando, no la de Dios como Amante), explica que no sean aceptables aquellas posiciones que utilizasen una afirmación sobre Dios del estilo de la que hemos escrito (Dios se expresa a Sí mismo en el hombre, al que ama en el Amado), verdadera en sí misma pero incompleta como verdad sobre Dios, para postular una explicación especulativa sobre Dios en Sí mismo. Formular como verdad plena sobre Dios, la afirmación incompleta de que «Dios se autoexpresa históricamente en el hombre», constituiría un desacierto¹¹.

Con todo lo dicho, hemos mostrado un camino para profundizar en la verdad de que el hombre es imagen de Dios, un camino basado en la unidad íntima del espíritu humano: en el amor a su verdad interior, es decir, en la unidad entre verdad y caridad. Se «comprende»

11. En realidad, detrás de una posición semejante existe un pensar a Dios a partir de una reflexión del hombre, pero no del hombre considerado —conforme a la revelación— como imagen de Dios, sino simplemente como espíritu, es decir, considerado —a través del análisis de sus operaciones— como apertura a la trascendencia. Interpretar aquella verdad incompleta que hemos escrito como afirmación sobre el ser de Dios, sería una inaceptable inversión de su significado, que a veces, sin embargo, ha sido hecha. Es un fenómeno que consiste, por decirlo así, en convertir el método de reflexión —pensar a Dios desde el hombre (el hombre visto desde una determinada perspectiva)— en fuente de afirmaciones especulativas sobre el ser mismo de Dios. Ese tipo de reflexión, que pasa de lo antropológico como fuente de método a la teología como un decir sobre Dios, ha de pasar también necesariamente por una cristología especulativa.

que la donación del Amor divino y en él del Verbo, que ya es participación del hombre en la vida trinitaria, engrandezca o eleve la imagen divina en él. Cuanto más me conozco en el Verbo como amado de Dios, y más amo en el Amor mi verdad interior, más resplandece la imagen del ser personal divino en la unidad interior de mi espíritu deificado: en la unidad entre verdad y caridad participadas del Verbo y el Amor.

Se «comprende» también la terrible herida del pecado del hombre, como rechazo de la propia verdad, rechazo voluntario que distorsiona la unidad interna del espíritu finito y oscurece la imagen de Dios. No destruye esa imagen, porque la unidad interior permanece aunque sea distorsionada y hasta combatida. Por más que el hombre se empeñe en no aceptarse en su verdad, por más que la niegue o la rechace, no la cambia: no puede hacer que sea otra. El pecado distorsiona la unidad del espíritu al romper la conjunción entre verdad y caridad, pero aquella unidad permanece y la distorsión es corregible, si renace la caridad como amor a mi verdad¹².

Y una idea final. A la condición de la persona humana, amada por sí misma por Dios, pertenece ser hombre entre hombres. Es decir, el hombre es amado por Dios como persona individual y como persona en unidad con los demás. De ahí que el hombre, como espíritu finito, sea imagen no sólo individualmente sino también colectivamente. En la unidad interior de mi espíritu (en mi verdad conocida y amada, que incluye —hombre entre iguales— ser yo mismo dándome), soy imagen creatural del Dios Uno y Trino. Serlo colectivamente es, en realidad, como una tarea a realizar. Lo es ya la Iglesia en su misterio, en cuanto es *una persona mística*, esto es, en cuanto comunión, cuya misión es extenderse en la tierra ampliando así la imagen colectiva del Dios Trino. En el plano creatural histórico es también imagen la mutua entrega esponsal del hombre y mujer, en cuanto que llegan a ser «una sola carne» y «un solo espíritu», expresión de la donabilidad histórica o temporal del espíritu encarnado.

12. Acerca de la relación entre imagen de Dios en el hombre, pecado del hombre como oscurecimiento de la imagen y misterio pascual de Cristo, Verbo encarnado, como reparación de la imagen herida, hemos desarrollado algunas ideas en el trabajo ya citado *Cristo y la Iglesia*, pp. 107-117, y también en *Il Verbo Incarnato e il peccato dell'uomo*, en J. M. GALVÁN (a cura di), *Giustificati in Cristo*, Roma 1996 (en prensa).